

Stoïciens et Stoïcisme dans les *Dialogues Pythiques* de Plutarque

DANIEL BABUT

Les Stoïciens tiennent à première vue une place plutôt réduite parmi les personnages mis en scène dans les *Dialogues pythiques*: sur un total de seize participants,¹ dont trois sont présents dans deux dialogues,² on n'en compte que deux qui puissent être sûrement ou vraisemblablement considérés comme des adeptes de la philosophie du Portique.

Le premier est appelé simplement Philippe, sans que soit précisée son origine, et qualifié de συγγραφεύς (*De defectu oraculorum* 418a3). On admet généralement son identification avec Philippe de Proucias (Φίλιππος ὁ Προυσιεύς³), hôte de Plutarque à Chéronée dans deux scènes des *Propos de table* (7. 7 et 8), où il est expressément classé comme stoïcien.⁴ En faveur de cette identification, on invoque habituellement la phrase du *De defectu* dans laquelle Philippe se donne pour le "concitoyen" (πολίτης) d'un certain Épithersès, qui a été aussi son "professeur de lettres" (διδάσκαλος γραμματικῶν), et qui était par ailleurs le père d'un rhéteur du nom d'Émilien, lui-même ancien maître de plusieurs de ceux qui assistent à la discussion (419b1–3 et c1–2). Or, il se trouve que Stéphane de Byzance⁵

¹ Ou dix-sept, si l'on compte l'anonyme qui intervient dans le *De E apud Delphos* 386a7–b5 (la référence, comme toutes celles qui suivront, renvoie à l'édition des *Dialogues pythiques* procurée par R. Flacelière dans la Collection des Universités de France [Paris 1974]). Les autres sont: Ammonios (*De E, De defectu oraculorum*), Lamprias (*De E, De defectu*), Nicandre (*De E*), Théon (*De E, De Pythiae oraculis*), Eustrophe, Plutarque (*De E*), Basiloclès, Philinos, Diogénianos, Sarapion, Boéthos (*De Pyth. orac.*), Démétrios, Cléombrote, Héracléon, Didyme-Planétiade et Philippe (*De defectu*).

² Il n'y pas lieu de distinguer entre le Théon du *De E* et celui du *De Pyth. orac.*, même si le second est le porte-parole de l'auteur; cf. Puech, 4886.

³ Et non Προυσαεύς (cf. par exemple Dion Chrysostome, 43. 12, p. 66, 27, von Amim); il est donc erroné de parler de "Philippe de Pruse," comme je l'ai fait (cf. *Plutarque et le stoïcisme*, 254 sq.) après d'autres. Voir Puech, 4869, qui indique (n. 144), d'après L. Robert, que "la patrie de Philippe est Proucias de l'Hypios, non Proucias-sur-Mer qui avait repris, dès l'époque de Claude, son nom traditionnel de Kios."

⁴ Cf. 710b3 sq. (Sandbach), où, juste après avoir mentionné un βαθυπῶγωνα σοφιστὴν ἀπὸ τῆς Στοᾶς, Plutarque ajoute: καίτοι παρὼν ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαιστράς Φίλιππος ὁ Προυσιεύς κ.τ.λ.

⁵ S.v. Νίκαια, p. 475, 3–5 (Meineke).

mentionne un Épithersès de Nicée, en Bithynie, auteur d'un traité *Περὶ λέξεων Ἀττικῶν καὶ κωμικῶν καὶ τραγικῶν*, ce qui conviendrait bien à un διδάσκαλος γραμματικῶν, et Sénèque le Père, de son côté, parle d'un rhéteur Émilien,⁶ qu'il est tentant d'identifier avec un poète contemporain du même nom, lui aussi originaire de Nicée.⁷ Si cet Émilien était le fils du maître de Philippe, cela rendrait probable l'identification de ce maître avec Épithersès de Nicée, et permettrait peut-être de comprendre que Philippe l'ait considéré comme son concitoyen, tous deux étant originaires ou citoyens de deux cités voisines, en Bithynie.⁸ Toutefois, l'argument ne peut revendiquer qu'une certaine plausibilité, et ne saurait, à lui seul, établir l'identité du personnage du *De defectu* et du Stoïcien de Prousius mis en scène dans les *Propos de table*.⁹

D'autres indices, en revanche, incitent à penser que le personnage du *De defectu* et celui des *Propos de table* pourraient n'être qu'une seule et même personne. Dans le dialogue, en effet, la manière dont Philippe est présenté,¹⁰ et ce que nous entrevoyons de ses relations avec l'entourage de Plutarque,¹¹ ne permet pas de douter qu'il faisait partie des familiers de ce dernier, avec lequel il entretenait assurément des relations étroites et régulières. Or tel était bien également le cas du Stoïcien de Prousius qui apparaît dans les *Propos de table*. Invité à un dîner offert en l'honneur de Diogénianos de Pergame, personnage dont l'amitié honorait visiblement Plutarque et qu'il a tenu à son tour à honorer en le faisant intervenir plusieurs fois dans ses *Propos de table*,¹² Philippe nous est dépeint en effet comme un habitué de la société qui fréquentait la maison de l'auteur à Chéronée. Quand il prend la parole, il se range implicitement parmi les participants réguliers de ces réunions, par opposition à des hôtes plus

⁶ *Controversiae* 10. 5. 25: *Aemilianus quidam rhetor graecus* . . .

⁷ Cf. Puech, 4832–33.

⁸ Cf. Ziegler, 46, 20–23. Puech, 4846, préfère supposer que le rhéteur, originaire, comme Philippe, de Prousius, s'était établi à Nicée et en avait acquis la citoyenneté.

⁹ Le seul emploi de *πολίτης* que l'on puisse comparer, chez Plutarque, à celui de 419b3 se trouve dans *Quaest. conv.* 692b3, où *Νίγρος ὁ πολίτης ἡμῶν*, dans la bouche de Plutarque, s'applique sans doute à un ressortissant de Chéronée; cf. *De tuenda sanit. praec.* 131a4–5 (Klaert), *Νίγρος ὁ ἡμέτερος*.

¹⁰ Cf. 418a3–4 *θανυμάσαντος δὲ τοῦ Φιλίππου (παρὴν <γὰρ> ὁ συγγραφεὺς)* . . . , à rapprocher notamment de *De E* 386d11–12, *De Pyth. orac.* 395c4, *De defectu* 410f2, et voir *Plutarque et le stoïcisme*, 259, avec notes 4 et 5.

¹¹ Cf. 419b1–2, 435e5–6 et 8–9, qui montrent que Philippe connaît bien les participants du dialogue, 434f4–6 et 438d9–10, d'où il ressort qu'il est proche d'Ammonios comme de Lamprias.

¹² Cf. Ziegler, 37, 5–33.

occasionnels;¹³ il est lié avec Diogénianos,¹⁴ dont il connaît bien les goûts littéraires;¹⁵ surtout, il se sent si proche du groupe des amis de Plutarque qu'il s'empresse de se désolidariser d'un Stoïcien anonyme, auteur de propos jugés incongrus, pour aider ses amis à neutraliser un personnage dont il se sent aussi éloigné qu'eux.¹⁶ Ajoutons enfin que les opinions exprimées par le Philippe du *De defectu* ne sont pas incompatibles avec celles que l'on peut attendre d'un adepte du stoïcisme, et coïncident même parfois avec des dogmes stoïciens.¹⁷

Si donc l'identité de Philippe "l'historien" et de Philippe de Prouusias peut être tenue pour vraisemblable, il faudrait en inférer que le *De defectu* nous présente un personnage d'obédience stoïcienne qui avait des relations assez étroites avec Plutarque et le cercle d'amis gravitant autour de lui, sans pour autant que ce personnage, d'assez loin l'ainé de Plutarque et de la plupart de ses amis,¹⁸ semble avoir bénéficié, d'après les indications du dialogue,¹⁹ d'un prestige intellectuel comparable à celui de ceux qui y tiennent les premiers rôles, Ammonios, Lamprias, et même Cléombrote.²⁰

¹³ Cf. 710d9-10 (Sandbach) ἡμεῖς δὲ μεμιγμένοι πολιτικοῖς καὶ ἀγοραίοις ἀνδράσι, πολλοῖς δ', ὅταν οὕτω τύγωμεν, ἰδιώταις καὶ ὑπαγροικότεροις... Voir également 712e2, où Philippe parle de son camarade de "palestre" (voir ci-dessus note 4) comme d'un "étranger" (ce qui ne peut s'entendre au sens géographique, puisque Philippe lui-même est un étranger pour ses hôtes chéronéens).

¹⁴ Cf. 711d12 τῷ φίλῳ Διογενιανῷ.

¹⁵ Cf. 712d9-12.

¹⁶ Cf. 711d9-10.

¹⁷ Voir ci-dessous, p. 209. On ne peut cependant pas tirer argument, comme le fait notamment Ziegler, 46, 22-28, de l'attachement de Philippe au dogme stoïcien de l'identité d'Apollon et du Soleil, puisque, selon Plutarque, c'était là une croyance presque universellement admise à son époque (cf. *De E* 386b2-3, *De defectu* 434f8-9, et voir ci-dessous, p. 221).

¹⁸ Philippe, qui a été l'élève d'Épithersès (419b3), dit tenir de ce dernier le récit qu'il fait au chapitre 17 sur la mort du grand Pan. Comme l'événement qui fait l'objet de ce récit a eu lieu sous le principat de Tibère (cf. 419d8 sq.), son *terminus ante quem* se situe en l'an 37 de notre ère. Par ailleurs, nous apprenons en 419e1-2 que le récit de Philippe est confirmé par "quelques-uns des assistants qui l'avaient entendu raconter par Émilien dans sa vieillesse" (Αἰμιλιανοῦ τοῦ γέροντος ἀκηκοῦσας). Il en résulte que Philippe, ancien élève du père de cet Émilien, devait être considérablement plus âgé que la plupart des assistants, y compris Lamprias, frère aîné de Plutarque, et qu'il appartenait plutôt à la génération d'Ammonios (voire à une génération plus ancienne) qu'à celle de ses disciples, Lamprias et Plutarque (en 434f4-5, il est indiqué que Philippe et Ammonios "étaient assis l'un près de l'autre"—comme si leur âge les réunissait, face aux autres participants de la discussion). Contre l'interprétation de Bowersock, qui identifie Épithersès avec le rhéteur Émilien mentionné par Sénèque le Père, et traduit Αἰμιλιανοῦ τοῦ γέροντος par "Émilien l'Ancien," voir Puech, 4833, n. 1. Pour l'emploi de γέρων en 419e2, comparer *De soll. an.* 974a4-5 (Helmbold) ὁ γέρων Οὐέσπασιανός.

¹⁹ Voir ci-dessous, p. 225.

²⁰ Sur la prééminence de ces personnages et la complémentarité des rôles qui leur sont impartis dans le dialogue, voir "La composition des *Dialogues pythiques*," 216 sq., 223 sq., 232.

En allait-il de même pour l'Athénien Sarapion,²¹ qui est l'un des interlocuteurs du *De Pyth. orac.*? L'affiliation stoïcienne de celui-ci ne laisse du moins pas de place, cette fois, au moindre doute, puisque Philinos, l'un de ses partenaires, l'accuse de chercher à "imposer" les théories de son école et l'invite à laisser de côté les fictions imaginées par les Stoïciens.²² Le dialogue nous apprend par ailleurs que Sarapion était poète, et que sa poésie se signalait par sa tendance philosophique et par la gravité austère de son message moral.²³

D'autres sources nous font connaître également ce personnage. Dans les *Propos de table* (628a), il est indiqué que Plutarque a assisté, en qualité de citoyen d'honneur de la tribu Léontis, à une fête célébrant la victoire de Sarapion comme instructeur de chœur de cette tribu, lors d'un concours organisé et présidé par le prince syrien Philopappos de Commagène. Le poète stoïcien était donc citoyen athénien, de la tribu Léontis,²⁴ et très probablement du dème des Cholléides, qui était sans doute aussi celui d'Ammonios, le maître de Plutarque.²⁵ Il est mentionné d'autre part par Stéphane de Byzance et par Stobée,²⁶ et surtout une inscription provenant d'un trépied chorégique consacré dans l'Asclépieion d'Athènes nous a restitué quelques bribes de sa poésie: un poème en hexamètres traitant des devoirs du médecin, et quelques menus fragments d'un péan en l'honneur d'Asclépios.²⁷ Cette inscription a pour nous l'intérêt majeur de confirmer les indications données par Plutarque sur la personnalité de Sarapion dans l'unique dialogue où il lui a donné un rôle.²⁸

Il s'agit, à n'en pas douter, d'un ami très proche de l'auteur, tout autant que l'était Philippe, comme on l'a vu. Ni dans le *De Pyth. orac.*, ni dans les *Propos de table*, Plutarque n'a en effet jugé nécessaire de le présenter ou d'indiquer son patronyme ou son origine,²⁹ pas plus qu'il ne le fait pour Philippe, pour Théon, ou pour d'autres personnalités bien connues du public

²¹ *De E* 384e8–9 et *De Pyth. orac.* 396d6 ne prouvent pas que Sarapion ait été Athénien de naissance, mais seulement qu'il résidait à Athènes, dont par ailleurs, comme on le verra ci-dessous, il était citoyen. Selon Jones 1978, 229, il serait le Stoïcien originaire de Hiérapolis, en Syrie, mentionné par Stéphane de Byzance; cf. ci-dessous, note 26.

²² Cf. 400b1–2 et c2. Voir ci-dessous, p. 211, avec note 54.

²³ 396d5–6, f4–5, 402f2–4.

²⁴ Flacelière 1951, 325, a supposé que Plutarque devait la citoyenneté d'honneur qui lui fut conférée par la tribu Léontis à l'intervention de Sarapion; voir également Fuhrmann, 167, n. 5 de la p. 49.

²⁵ Cf. *IG* II² 3796 (<Σαραπίων> Χολλείδης ποιητής καὶ φιλόσοφος Στωικ[ός]) et 3558, et voir J. H. Oliver, *Hesp. Suppl.* 8 (1949) 243–46; cf. également *IG* II² 2018. Selon Jones 1966, 207 sq., Plutarque aurait lui aussi appartenu à ce dème.

²⁶ Stéphane de Byzance, pp. 327–28 (Meineke), Stobée 3. 10. 2, p. 408, 8 (Hense) = *Tragicorum Graecorum Fragmenta* I 185f1, p. 315 (Snell).

²⁷ Voir Flacelière 1951.

²⁸ Voir J. et L. Robert, *Bulletin épigraphique* (1950) 82; Pučh, 4876: "... le texte de l'Asclépieion confirme la véracité du portrait brossé dans le *De Pyth. orac.* ..."

²⁹ Cf. 628a4 'Ἐν δὲ τοῖς Σαραπίωνος ἐπινικίοις ..., 396d5–6 Παρὼν οὖν Ἀθήνηθεν ὁ ποιητής Σαραπίων.

auquel ses œuvres étaient d'abord destinées.³⁰ Un ou deux détails confirment par ailleurs que Sarapion était une figure familière pour ses interlocuteurs du *De Pyth. orac.*³¹

Il faut même ajouter qu'il semble avoir été intellectuellement plus proche de l'auteur que d'autres personnages des dialogues, y compris Philippe. On peut l'inférer d'abord de l'importance du rôle qui lui a été réservé dans le *De Pyth. orac.* Car avant l'intervention finale de Théon, qui s'étend à partir du chapitre 17 jusqu'à la fin et occupe plus du tiers de l'œuvre, Sarapion n'intervient pas moins de dix fois.³² Parmi les interlocuteurs de Théon, protagoniste du dialogue et à coup sûr principal porte-parole de l'auteur, c'est donc lui qui détient, au moins quantitativement, la première place.³³

Mais cette proximité intellectuelle de Sarapion et de Plutarque ressort surtout de la dédicace adressée au poète stoïcien au début du *De E* (384d1–e10). S'appuyant sur deux vers d'une tragédie perdue attribuée à Euripide, l'auteur y développe en effet avec une certaine emphase une longue comparaison entre les dons matériels et ceux qui ressortissent à l'esprit ou au savoir; si, s'agissant des premiers, un pauvre ne peut en offrir à un riche sans s'exposer au soupçon d'avoir des intentions intéressées, au contraire, pour ce qui est des seconds, "il est beau de les faire, et beau, quand on les fait, d'en réclamer de semblables à ceux qui les reçoivent. Ainsi moi," poursuit Plutarque, "si je t'envoie, en manière de prémices, à toi et, par ton intermédiaire, à nos amis de là-bas, quelques-uns de mes propos pythiques, c'est dans l'espoir, je l'avoue, d'en recevoir de vous d'autres, supérieurs, en quantité et en qualité, compte tenu du fait que vous profitez des avantages d'une grande cité et que vous avez plus de facilités pour l'étude grâce à l'abondance des livres et des échanges de toute sorte."

De cette dédicace, dont il n'y a pas de raison de suspecter la sincérité, il ressort que Plutarque entretenait des rapports étroits avec Sarapion et d'autres amis athéniens, qu'il traitait comme des égaux, envisageant même que, grâce en particulier à l'avantage culturel que leur procurait leur résidence dans une grande ville,³⁴ ils puissent apporter une contribution

³⁰ Voir ci-dessus, p. 204, avec note 10.

³¹ Cf. 397b5–8: "Sur ces paroles de Sarapion, Théon dit avec un sourire: 'Sarapion, en ce qui le concerne, a montré sa tournure d'esprit *habituelle*' (τὸ εἰωθὸς ἀποδέδωκε τῷ τρόπῳ [voir ci-dessous, p. 214, avec note 65]), en profitant de l'occasion qui se présentait pour parler du Plaisir et de l'Aveuglement . . . ;" 400b1–3 (Philinos): "Sur quoi, je me mis à rire et lui dis: 'Comment viens-tu *encore*, mon brave, imposer ici le Pontique (ποῦ σὺ πάλιν . . . ὃ χρηστός, τὴν Στοῶν δὲ ἐνὶ παρωθεῖς), et insinuer doucement dans ton propos les embrasements et les exhalaisons . . .'" (voir ci-dessous, note 54).

³² 5, 396d; 6, 396e–97b; 9, 398c–d; 11, 399b–c; 12, 400a et d; 13, 400d; 14, 401a–b; 17, 402b; 18, 402d–e.

³³ Il a en effet la parole, directement ou indirectement, pendant approximativement 104 lignes du texte, contre 89 à Philinos (en laissant de côté le dialogue introductif qui précède la conversation rapportée à Basiloclès) et 62 à Boéthos et Diogénianos.

³⁴ Comparer *Vie de Démosthène* 2. 1.

supérieure à la sienne à la solution des questions débattues dans ses "propos pythiques."³⁵ Si l'on rapproche cette dédicace des vingt et une autres que nous offre l'œuvre conservée de Plutarque, on s'aperçoit qu'aucun des autres dédicataires,³⁶ pas même les personnalités les plus éminentes ou les plus proches de l'auteur, n'est traité avec autant de faveur que le Stoïcien Sarapion. On est donc amené à se demander pourquoi le *seul destinataire stoïcien d'une œuvre de Plutarque* est distingué de cette façon.

La comparaison avec le traitement réservé aux autres dédicataires, aussi bien que ce que nous savons du statut social de Sarapion et de la nature de ses relations avec Plutarque, permettent d'exclure toute raison d'opportunité ou de flatterie: si l'auteur du *De adulatore et amico* ne s'est jamais départi de sa dignité en s'adressant à des personnages aussi puissants ou influents que Sossius Sénécion, Philopappos, les frères Avidius et Saturninus (ou encore L. Mestrius Florus, à qui il devait sa citoyenneté romaine et son gentilice, et qu'il n'a même pas cru devoir honorer d'une dédicace), on ne voit pas pourquoi il aurait agi différemment envers Sarapion, poète-philosophe qui ne paraît pas avoir exercé de fonctions officielles dans sa cité, et avec lequel ses relations semblent avoir été fondées exclusivement sur une sympathie intellectuelle ou morale. On est donc forcé d'en inférer que c'est justement l'affiliation stoïcienne de Sarapion—même si Plutarque n'en fait pas expressément état dans la dédicace du *De E*—qui devrait valoir à ce personnage le traitement de faveur dont il bénéficie. Conclusion qui paraîtra doublement paradoxale, si l'on tient compte, d'une part, de l'opposition si souvent marquée par Plutarque à l'encontre de la doctrine stoïcienne, d'autre part de la prédominance, dans les *Dialogues pythiques*, des personnages qui se réclament plus ou moins explicitement de Platon et de l'Académie, et de l'orientation ouvertement platonicienne de ces

³⁵ Sarapion tient, si l'on se réfère à la comparaison inspirée par les vers d'Euripide, le rôle du "riche," alors que Plutarque est dans la situation du "pauvre."

³⁶ Sossius Sénécion (*Vies, De profectibus in virtute, Quaestiones convivales*); M. Sedatius (*De audiendis poetis*); Nicandre (*De audiendo*); Antiochos Philopappos (*De adulatore et amico*); Cornélius Pulcher (*De capienda ex inimicis utilitate*); Eurydice et Pollianos (*Conjugalia praecepta*); Cléa (*Mulierum virtutes, De Iside et Osiride*); Terentius Priscus (*De defectu*); Paccius (*De tranquillitate animi*); Avidius Nigrinus et Avidius Quietus (*De fraterno amore*, et, pour le second, *De sera numinis vindicta*); Herculaneus (*De laude ipsius*); Ménémaque (*Praecepta gerendae rei publicae*); Euphanès (*An seni res publica gerenda sit*); Alexandre (*De Herodoti malignitate*); Favorinus (*De primo frigido*); Autobule et Plutarque (*De animae procreatione in Timaeo*); Saturninus (*Adversus Colotem*). Dans la plupart des cas, Plutarque se contente de nommer le destinataire au début de l'œuvre. Parfois, il indique rapidement les raisons ou les circonstances de la dédicace (cf. *De aud. poet.* 15a–b, *De tranq. an.* 464e–65a, *De frat. am.* 478b, *Praec. ger. reip.* 798b, *De an. procr.* 1012b). Il lui arrive également de faire brièvement allusion aux opinions ou à la personnalité du destinataire (*Quaest. conv.* 672d, *De cap. ex in. util.* 86b, *An seni* 783a–b), ou de lui adresser un compliment poli (*Mulier. virt.* 242f et 243d, *Adv. Col.* 1107c).

œuvres.³⁷ Pour tenter de trouver une explication de ce paradoxe, il convient donc d'examiner la place qui est faite au stoïcisme dans nos trois dialogues.

La traitement exceptionnel réservé à Sarapion dans l'avant-propos du *De E* implique-t-il que la philosophie dont le poète stoïcien était un adepte convaincu est elle-même l'objet, dans les *Dialogues pythiques*, d'un jugement plus favorable que dans la plupart des autres œuvres de l'auteur? Un certain nombre de remarques pourraient d'abord le suggérer.

Ainsi, dans le *De defectu*, Chrysippe est nommé par Philippe aux côtés des philosophes, parmi lesquels Platon et Xénocrate, qui ont admis l'existence de φαῦλοι δαίμονες.³⁸ Plus généralement, Philippe, qui est sans doute, on l'a vu, un adepte du stoïcisme, donne implicitement, mais nettement, son approbation³⁹ à la doctrine démonologique exposée par Cléombrote⁴⁰ et admise par l'ensemble de l'assistance.⁴¹ Cet accord entre le représentant probable du stoïcisme dans le dialogue et les autres personnages est du reste confirmé de manière inopinée par Cléombrote, qui n'hésite pas à ajouter, sans exprimer de réserve, que les Stoïciens vont jusqu'à n'admettre qu'un seul dieu "incorruptible et éternel, alors que les autres, selon eux, ont un commencement et auront une fin."⁴²

Des convergences avec des vues stoïciennes peuvent également être relevées dans le *De E*. Ainsi, les exégèses du nom ou des épithètes d'Apollon qui sont présentées dans ce dialogue tant par "Plutarque" que par Ammonios⁴³ sont bien dans l'esprit des étymologies fantaisistes si prisées par les maîtres du stoïcisme,⁴⁴ et coïncident même pour une part avec des spéculations expressément attribuées aux Stoïciens.⁴⁵

³⁷ Voir "La composition des *Dialogues pythiques*," passim.

³⁸ 419a6–11 (SVF II 1104, Xénocrate, fr. 226 Isnardi Parente). Cf. *De Is. et Os.* 360d8 (SVF II 1103, Xénocrate, fr. 225 I–P).

³⁹ Cf. 418d11–12, où il répond à l'objection formulée dans la réplique précédente par le jeune Héracléon, "quel est au juste le point qui te met mal à l'aise dans les vues avancées par Cléombrote?" Par ailleurs, le récit fameux qu'il rapporte en 419a11–d11 sur la mort du grand Pan est présenté comme la confirmation de ce qu'a dit Cléombrote au sujet de la mortalité des démons.

⁴⁰ Y compris sur les points qui peuvent faire difficulté, à savoir l'existence de démons mauvais et mortels; cf. 418e4–8, 418f4–19a2.

⁴¹ Voir "La composition des *Dialogues pythiques*," 216–20, 223–24.

⁴² Cf. 420a7–11 (SVF II 1049): Καίτοι τοὺς Στωικοὺς . . . γινώσκομεν οὐ μόνον κατὰ δαιμόνων ἦν λέγω δόξαν ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ θεῶν ὄντων τοσοῦτων τὸ πλῆθος ἐνὶ χρωμένους αἰδῶ καὶ ἀφθάρτῳ, τοὺς δ' ἄλλους καὶ γεγενῆσθαι καὶ φθαρήσεσθαι νομίζοντας. Contraster avec la polémique des traités antistoïciens de l'auteur contre la notion de dieux périssables; cf. notamment *De Stoic. rep.* 1051e7–9 (Cherniss) φθαρτὸν . . . καὶ γενητὸν οὐδείς ὡς ἔπος εἰπεῖν διανοεῖται θεόν, *De comm. noi.* 1074f1–4 τίς γάρ ἐστιν ἄλλος ἀνθρώπων ἢ γέγονεν ὃς οὐκ ἀφθαρτον νοεῖ καὶ αἰδῖον τὸ θεῖον; <ἢ τί> ἐν ταῖς κοιναῖς προλήψεσι περὶ θεῶν ἀναπεφώνηται μᾶλλον ἢ τὰ τοιαῦτα;

⁴³ Cf. 385b8–c1, 388f7–9, 393b11–13.

⁴⁴ Voir notamment Cicéron, *De nat. deorum* 3. 24. 63 (SVF II 1069), et Philodème, *De piet.* col. 15, p. 82, 9–13 Gomperz, et cf. *La religion des philosophes grecs*, 186–87. À noter que Plutarque critique dans le *De aud. poetis* 31d–e (SVF I 535, II 201 et 1062) les excès "puérils"

Plus significatif, peut-être, est le fait que dans la troisième explication de l'E delphique que nous offre le dialogue Théon, ami intime de Plutarque, prend la parole au nom des "dialecticiens," qu'il entend défendre, avec l'accord d'Ammonios, contre la façon outrageante dont ils viennent d'être traités par le prêtre Nicandre.⁴⁶ Or ces dialecticiens ne sont autres que les Stoïciens,⁴⁷ dont Théon, après avoir proclamé qu'Apollon "est le dialecticien par excellence" (386e2), épouse la cause, jusqu'à développer des arguments incompatibles avec les idées professées ailleurs par Plutarque, comme lorsqu'il soutient que "les animaux ne connaissent que l'existence des choses," l'homme étant seul à avoir reçu de la nature "la faculté d'apercevoir et d'apprécier la liaison des choses,"⁴⁸ ou que "tout le présent découle et procède du passé, et de même tout l'avenir du présent, suivant une succession qui conduit les choses de leur principe à leur terme."⁴⁹ Enfin et surtout, l'auteur du *De E* met dans la bouche de son propre personnage un exposé de pure théologie stoïcienne (388e9–89c9), qui explique l'association des cultes d'Apollon et de Dionysos dans le calendrier delphique par les "transformations" (μεταβολαίς) de la divinité, qui tantôt s'assimile toutes choses dans l'embrassement universel (ἐκπύρωσις), tantôt se diversifie pour donner naissance à l'organisation du monde (διακόσμησις).

Mais c'est dans le *De Pyth. orac.* qu'on relève les accords les plus significatifs entre les positions d'un représentant de l'école stoïcienne et celles des personnages qui semblent se faire l'écho plus ou moins direct des vues de l'auteur. C'est en effet à Sarapion, champion du stoïcisme, qu'incombe la tâche de réfuter, avec l'appui de Philinos (398c2–d2) et de Diogénianos (398d8–e9), la théorie rationaliste de Boéthos (398b2, 398e10–99a11), qui attribue les apparentes réussites de la divination au jeu du hasard ou à la perspicacité de ceux qui conjecturent l'avenir "en se fondant

de Cléanthe dans ce domaine, ainsi que les subtilités pédantes et peu convaincantes de Chrysippe, accusé de "faire violence" aux mots.

⁴⁵ Cf., pour "Leschénorios," Comutus, *Theol. Graec. compend.* 32 (SVF I 543, p. 124, 1–3); pour "Apollon," Macrobe, *Sat.* 1. 17. 7 (SVF II 1095, pp. 319, 41–20, 2). Il est vrai que cette dernière étymologie n'est pas spécifiquement stoïcienne; cf. *De Is. et Os.* 381f3–4 (Froidefond), qui l'attribue aux Pythagoriciens, Plotin, *Enn.* 5. 5 [32]. 6, 26.

⁴⁶ Cf. 386d12–e1.

⁴⁷ Cf. 386c4–8 (*Plutarque et le Stoïcisme*, 148, avec notes 2 et 3). Voir également *De soll. an.* 969a10 sq. (Heimbald), à rapprocher de SVF II 726 sq., *Quaest. plat.* 1009c14, 1011a8 et d3, avec les notes de Cherniss, pp. 107 (d), 121 (d) et 126 (a), *Plutarque et le stoïcisme*, 232, avec notes 1 et 2.

⁴⁸ 386f3–5 (trad. Flacelière), à rapprocher de Sextus Empiricus, *Adv. math.* 8. 275–76 (SVF II 727); contra, *De soll. an.* 960c2–f1. Voir *Plutarque et le stoïcisme*, 148–49, et "La composition des *Dialogues pythiques*," 197.

⁴⁹ 387b2–8 (trad. Flacelière), en contradiction avec la pensée de Plutarque, qui rejette catégoriquement le déterminisme stoïcien; cf. *Plutarque et le stoïcisme*, 307 sq.

sur les vraisemblances.”⁵⁰ Et c’est encore à Sarapion qu’il revient de prononcer, juste avant l’exposé magistral de Théon, une des phrases essentielles du dialogue, qui marque son accord profond avec ses interlocuteurs (à l’exception notable de Boéthos), et exprime, à coup sûr, la conviction profonde de l’auteur⁵¹: “. . . il ne faut pas s’en prendre au dieu, ni détruire, en même temps que la divination, la providence et la notion du divin, mais bien rechercher la solution des contradictions apparentes, et ne pas abandonner la piété et la foi de nos pères.”⁵² On en retire nécessairement l’impression que, comme le note Robert Flacelière, “en face de l’incrédulité agressive de l’Épicurien Boéthos, le poète stoïcien Sarapion fait figure d’allié . . . de Théon, c’est-à-dire de Plutarque lui-même.”⁵³

Cependant, à côté de ces convergences entre des idées exprimées par des personnages qui semblent refléter les vues de l’auteur, et des conceptions professées par les Stoïciens, il existe également, dans nos dialogues, des divergences nettement affirmées.

Les Stoïciens y sont d’abord l’objet de critiques qui peuvent être qualifiées de ponctuelles, même s’il arrive qu’elles soient prolongées par des considérations plus générales. Ainsi dans le *De defectu*, quand Démétrios prétend trouver dans les vers d’Hésiode que vient de citer Cléombrote “une allusion énigmatique à l’embrasement de l’univers,” ce dernier, dans sa réponse, rejette à la fois expressément le dogme stoïcien et ironise sur cet embrasement qui “consume” les œuvres d’Hésiode après avoir “fait sa proie” de celles d’Héraclite et d’Orphée.⁵⁴ Ailleurs (425d-e), Lamprias s’en prend nommément à Chrysippe en lui reprochant à la fois d’avoir assigné au monde une place centrale dans l’univers, comme si l’on pouvait définir un centre dans un vide infini, et d’avoir voulu fonder l’éternité du monde sur cette prétendue position centrale. Or, la même critique, appuyée notamment sur une citation littérale du livre quatre de Chrysippe, *Sur les possibles*, auquel se réfère ici Lamprias, est développée plus longuement dans le traité polémique de Plutarque, *Sur les contradictions des Stoïciens*.⁵⁵ Et dans la même partie du dialogue

⁵⁰ Cf. 399b1-e7. On notera que dans *De defectu* 432c7-d6 Lamprias conteste expressément l’idée, attribuée à Euripide, que “le meilleur devin est l’homme habile aux conjectures” (comme l’affirme Boéthos en 399a4-5), et soutient au contraire que “la faculté divinatoire . . . parvient, sans le secours du raisonnement, à saisir l’avenir” (trad. Flacelière).

⁵¹ Voir “La composition des *Dialogues pythiques*,” 212-13, avec n. 85.

⁵² 402e1-5 (trad. Flacelière légèrement modifiée).

⁵³ Plutarque. *Œuvres morales* X (Paris 1980) 24.

⁵⁴ 415f1-8. Même genre de critique dans le *De Pyth. orac.* quand Philinos écarte l’explication allégorique appuyée sur la physique stoïcienne que Sarapion vient de proposer au sujet d’une offrande consacrée dans le Trésor des Corinthiens, en se moquant de la propension du Stoïcien à “imposer” partout des explications empruntées à son école et en l’invitant à renoncer aux billevesées chères aux disciples du Portique (400b1-3 et c1, voir ci-dessus, note 31; sur le sens de τραγῳδία dans ce dernier passage, cf. Van der Stockt, 164, 3).

⁵⁵ 1054c-55c. Comparer aussi *De facie* 925f, et voir Plutarque et le stoïcisme, 143.

Lamprias rejette également le dogme stoïcien⁵⁶ de l'unicité du monde (425a-c), en insistant sur l'"absurdité" des arguments invoqués en sa faveur.⁵⁷

D'autres critiques, cependant, mettent plus largement en question la conception même que les Stoïciens se faisaient de la philosophie. C'est ce qui ressort, tout d'abord, du traitement qui est réservé en plusieurs occasions à Sarapion dans le *De Pyth. orac.* Car si le poète-philosophe stoïcien d'Athènes fait parfois figure, comme on l'a vu, d'allié de Théon, il arrive aussi que ses interventions soient désavouées plus ou moins explicitement par les autres personnages, y compris par celui qui est le principal porte-parole de l'auteur. C'est notamment le cas dans la discussion qui marque la deuxième étape de la visite du sanctuaire rapportée dans la première partie du dialogue. Sarapion s'y oppose à la fois au jeune étranger Diogénianos et à l'Épicurien Boéthos. Le premier, dont l'avant-propos de l'œuvre a dressé un portrait flatteur,⁵⁸ vient de dire qu'il s'était souvent étonné de la mauvaise qualité et du niveau modeste de la poésie oraculaire: puisque celle-ci émane du dieu qui est le conducteur des Muses et le patron des poètes, on s'attendrait qu'elle surpassât en beauté les vers d'Hésiode et d'Homère, au lieu de se signaler par une métrique et un style pleins de médiocrité (396c6-d5). À quoi Sarapion rétorque: "Ainsi, nous qui avons la conviction que ces vers sont l'œuvre du dieu, nous avons encore l'audace de continuer à affirmer qu'ils sont inférieurs en beauté à ceux d'Homère et d'Hésiode? N'allons-nous pas les tenir pour les meilleurs et les plus beaux qui soient, en redressant votre jugement subjugué par l'habitude?" (396d6-11). Boéthos intervient alors pour lui faire remarquer que parler comme il vient de le faire revient à renverser en quelque sorte la procédure normale de raisonnement: au lieu de partir du fait avéré (la médiocrité de la poésie oraculaire) pour en tirer la conclusion logique (l'oracle n'est pas l'œuvre d'un dieu), on commence par affirmer péremptoirement le *quod erat demonstrandum* (l'oracle est l'œuvre du dieu) pour en déduire une proposition contraire à la réalité (la poésie oraculaire est la plus belle qui soit). Et Boéthos en appelle alors, non sans malice, au jugement même de Sarapion: puisque le style des poèmes qu'il compose lui-même "sur des

⁵⁶ Les Stoïciens, déjà visés anonymement par Cléombrote dans deux phrases qui préparent le développement sur la pluralité des mondes (420f4-5 et 422a4-7), sont désignés par Lamprias, d'abord implicitement (423f4-424a3, 425a7-8 et 425c4-5), puis explicitement (425e8), comme les principaux tenants de la thèse qu'il entend réfuter (cf. "La composition des *Dialogues pythiques*," 224-26, avec notes 131, 132, 134 et 135). Ce n'est qu'accessoirement, et comme en passant, qu'il critique également Aristote (424b9-d4; voir à ce sujet "Plutarque, Aristote et l'aristotélisme").

⁵⁷ Cf. 425b3, 5 et 10 ἄτοπος, ἄτοπον, et e11-12 ἄτοπον . . . πολλῶ δὴ πούθεν ἔσται τὰ ἐκείνων ἀτοπώτερα.

⁵⁸ Cf. 394f4-5 φιλοθεάμων (souvenir de Platon, *Rép.* 476a12 sq., où les φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες sont cependant opposés aux philosophes), φιλήκοος (à rapprocher de *De defectu* 410a9-10, où Cléombrote est qualifié lui aussi d'ἄνθρωπος φιλοθεάμων καὶ φιλομαθής), 394f5 φιλόλογος δὲ καὶ φιλομαθής ἐστι μᾶλλον . . .

sujets graves et philosophiques” se rapproche plus, “par le talent, l’agrément et le soin apporté au style,” de celui d’Homère ou d’Hésiode que des productions de la Pythie, n’est-ce pas parce qu’il a malgré tout conscience de l’infériorité de celles-ci (396d12–f8)?

Mais Sarapion ne l’entend pas de cette oreille et maintient intégralement sa position: “c’est que, Boéthos, nous sommes malades aussi bien des oreilles que des yeux, habitués que nous sommes par la sensualité et la mollesse à croire et à proclamer beau ce qui nous plaît le plus. Bientôt, sans doute, nous reprocherons à la Pythie de ne pas s’exprimer plus suavement que Glaukè la joueuse de cithare, de ne pas s’enduire de parfums et de ne pas revêtir des robes de pourpre pour descendre dans le local oraculaire, ou encore de ne pas brûler de la cannelle, du ladanum ou de l’encens au lieu de laurier et de farine d’orge” (396f9–97a4). Non sans habileté, le Stoïcien cherche ainsi à se justifier en distinguant, conformément à l’enseignement de son école, entre la vraie beauté, qui coïncide nécessairement avec le bien moral,⁵⁹ et les fausses valeurs qu’on lui substitue en raison de la “perversion” (διαστροφή)⁶⁰ causée par l’influence du milieu et la force de l’habitude.⁶¹ Ainsi s’expliquerait, selon Sarapion, la “médiocrité” dont on taxe les vers de la Pythie et la supériorité que l’on croit devoir reconnaître à la poésie profane: “Ne vois-tu pas . . . quel agrément ont les vers de Sappho, eux qui charment et ensorcellent ceux qui les écoutent⁶²? Mais la Sibylle, comme dit Héraclite, proférant d’une bouche délirante des paroles dépourvues de sourires, d’enjolivements et de

⁵⁹ La formule τὰ ἥδῳ καλὰ νομίζειν (396f11) s’oppose antithétiquement au principe cardinal de la doctrine stoïcienne selon lequel seul le bien moral a une valeur positive (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν), tandis que les autres “biens,” à commencer par le plaisir, ne sauraient être des “fins.” Cf. les titres d’ouvrages de Chrysippe chez Diogène Laërce 7. 202 (SVF II 18) Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα ι’, ‘Αποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος δ’, ‘Αποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν δ’.

⁶⁰ Cf. SVF III 228–36.

⁶¹ Cf. Sénèque, *Ep.* 123. 6: “Une des causes de nos misères, c’est que nous vivons à l’exemple d’autrui et qu’au lieu de nous régler sur la raison, nous nous laissons égarer par le courant de l’usage” (. . . *nec ratione conponimur, sed consuetudine abducimur*, trad. H. Noblot).

⁶² Un peu plus haut (396d7–8), Sarapion a revendiqué hautement la beauté (κάλλος) pour les vers de la Pythie, qui ne le cèdent pas sur ce point, selon lui, à ceux d’Homère et d’Hésiode; ici, en revanche, il parle de la χάρις de la poésie de Sappho, opposée aux prophéties de la Sibylle; le mot a donc nécessairement, dans le contexte, une nuance péjorative, confirmée par l’emploi des verbes κηλεῖν et καταθέλγειν, pris, comme souvent au figuré, au sens défavorable (cf. par exemple *Vie d’Antoine* 90. 4, et, pour κηλεῖν, Platon, *Ménex.* 235b et *Protag.* 328d, où l’ironie est manifeste). On notera corrélativement qu’à l’inverse de Sarapion, pour lequel la poésie de Sappho symbolise l’agrément suspect de la forme, opposé à l’inspiration divine, Plutarque, dans son dialogue *Sur l’amour* (763a), voit dans cette poésie (sans doute d’après Platon; cf. *Phèdre* 235b–c) “un phénomène de possession divine” (θεοληψία), qui témoigne “d’une agitation de l’âme de caractère surmaturel” (δαίμόνιος σάλος τῆς ψυχῆς), et en compare l’inspiration au “transport de la Pythie, quand elle touche au trépied” (trad. Flacelière); le rapprochement suggère donc déjà que l’auteur du *De Pyth. orac.* est loin de prendre à son compte les vues exprimées ici par Sarapion.

fards,⁶³ fait entendre sa voix depuis mille ans par la grâce du dieu. Et Pindare, de son côté, dit que Cadmos entendit le dieu faire une démonstration de droite musique, et non d'une musique de plaisir, de sensualité, aux mélodies efféminées. Car ce qui est pur et exempt de passion ne laisse pas entrer le Plaisir, mais c'est ici-bas, en même temps que l'Aveuglement, que celui-là a été précipité, et qu'il est venu affluer pour la plus grande part, à ce qu'il semble, dans les oreilles des hommes" (397a4–b4).

Ce plaidoyer passionné de Sarapion ne convainc cependant pas Théon, qui l'accueille avec un sourire significatif,⁶⁴ et lui répond indirectement en s'adressant délibérément à son adversaire: "Sarapion, en ce qui le concerne, a montré sa tournure d'esprit habituelle,⁶⁵ en profitant de l'occasion qui se présentait pour parler du Plaisir et de l'Aveuglement. Mais, nous, Boéthos, même si ces vers sont de qualité inférieure à ceux d'Homère,⁶⁶ n'allons pas

⁶³ Sur ce fragment d'Héraclite (92 Diels–Kranz, 75 Marcovich), voir le commentaire de M. Marcovich, *Heraclitus. Greek text with a short commentary*, ed. maior (Merida 1967) 405–06.

⁶⁴ 397b5–6 ὁ Θεῶν μειδιάσας. Comparer, dans le *De E*, le "sourire tranquille" (ἡσυχῇ διεμειδιάσεν 386a5) d'Ammonios après la première intervention dans laquelle un de ses jeunes partenaires a tenté une explication de la mystérieuse offrande consacrée au dieu de Delphes. Théon a le même "sourire tranquille" (Κάκεινος ἡσυχῇ διαμειδιάσας) pour répondre à une question de Sarapion en 401b10. Ce sourire est la marque de la supériorité du philosophe (ou de sa sérénité; cf. déjà Platon, *Phédon* 86d5, 102d3, *Parménide* 130a6, et voir aussi *Phéd.* 84d7 et 115c4, *Banquet* 202d7–8), comme l'est ailleurs le silence avec lequel sont accueillis ses propos; cf. 396c7, *De defectu* 411e1, et voir "Le rôle de Cléombrote," notes 36–37.

⁶⁵ Τὸ εἰωθὸς ἀποδέδωκε τῷ τρόπῳ, expression diversement interprétée; Flacelière (1962, 35) comprend, "a payé à son caractère son tribut habituel"; cf. Valgiglio, "ha indulto alla consuetudine del suo carattere"; Schröder, 148, pense que le datif dépend plutôt de εἰωθὸς que de ἀποδέδωκε, tout en reconnaissant que, "mit Sicherheit zu entscheiden ist die Sache wohl nicht." On peut hésiter d'autre part sur la valeur exacte du verbe ἀποδίδοναι dans le contexte de la phrase: "payer," "acquitter," "restituer" (Babbitt, Flacelière, Cilento, Lozza, Valgiglio), ou plutôt "exhiber," "déployer" (LSJ, s.v., l.5b; cf. Andocide, *Myst.* 109, et le passage du *De sera num. vind.* 563b5, cité par Schröder, *ibid.*)? Dans ce dernier cas, le datif τῷ τρόπῳ devrait plutôt être compris comme un "datif de point de vue"; cf. Kühner–Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* I 317, remarque 19; on traduirait donc littéralement: "Sarapion a fait montre de ce qui lui est habituel quant à sa manière de se comporter."

⁶⁶ Κἄν ἢ φαυλότερα τῶν Ὀμήρου ταῦτα τὰ ἔπη. La plupart des éditeurs ou traducteurs récents (Sieveking, Flacelière, Ziegler, Lozza, Schröder, Valgiglio) ont adopté la correction de Wilamowitz, qui insère μὴ entre ἢ et φαυλότερα. Cette quasi-unanimité (seuls Babbitt et Cilento préfèrent le texte des manuscrits, alors que Bernardakis hésite) s'explique par l'impression que le texte transmis est illogique, la concessive introduite par κἄν ne semblant pertinente que s'il en ressort qu'Apollon ne saurait être l'auteur des vers de la Pythie, *quand bien même* la versification n'en serait pas inférieure à celle d'Homère (la conclusion paraissant aller de soi dans le cas contraire; cf. 396f1). Cf. en dernier lieu Schröder, 150 ("Die Überlieferung ist zweifellos nicht zu halten . . ."), et Valgiglio, n. 73 ("μὴ è necessario in ossequio a quanto detto sopra (396e): i versi dozzinali non possono essere del dio"). Mais ce raisonnement méconnaît un fait essentiel: bien que la réponse de Théon se démarque à la fois de la position de Sarapion et de celle de Boéthos (voir "La composition des *Dialogues pythiques*," 203), elle est expressément adressée au second. Se tournant en effet vers l'Épicurien, qui ne met pas en doute l'infériorité de la poésie oraculaire (396f2–8), Théon se

croire que c'est le dieu qui les a faits, mais plutôt que, s'il a donné le branle au mouvement, chacune des prophétesses est mue selon ses dispositions naturelles . . ." (397b6-c1).

On doit donc admettre que le bilan du premier échange auquel participe Sarapion (396c-97c) dans le seul dialogue où il est mis en scène est plutôt négatif. Le Stoïcien y apparaît en effet constamment isolé face à ses interlocuteurs. Il ne tient pas compte des faits, auxquels il oppose, sans convaincre personne, les affirmations dogmatiques de son école. Ses raisonnements ne sont parfois que des paralogismes, puisqu'il se contente de poser *a priori* ce qu'il faudrait démontrer. Il préfère se lancer dans les diatribes moralisantes qui lui sont chères plutôt que d'examiner objectivement les problèmes proposés à la réflexion des participants du débat. Enfin, il méconnaît la nature divine, puisqu'il ne doute pas un instant que les vers de la Pythie soient composés par le dieu en personne.

Ces impressions sont confirmées, de façon directe ou indirecte, par les étapes suivantes de la discussion. Dans la quatrième, Sarapion intervient à propos des prophéties de la Sibylle. Citant, sans rien trouver à y redire, des vers attribués à la prophétesse, il y voit manifestement la justification de la divination "artificielle," fondée sur l'examen des entrailles des victimes sacrifiées, et surtout il est tout prêt à croire que ces entrailles doivent leur vertu divinatoire à la décomposition du corps de la Sibylle, qui a fourni leur nourriture aux animaux sacrés (398d2-7). L'hilarité que suscitent ces vues de la part de Boéthos ne choque apparemment pas le reste de l'assistance, puisque Diogénianos, le seul qui réagisse alors, donne implicitement raison sur ce point à l'Épicurien, se contentant de lui faire observer que même si les propos rapportés par Sarapion "ressemblent à des fables, les prophéties, du moins sont confirmées . . ." ⁶⁷ On peut enfin ajouter que la position de Sarapion était en quelque sorte condamnée par anticipation dans la réplique faite par Philinos à Boéthos au chapitre précédent (398b2 sq.), quand il rejetait catégoriquement l'idée que le dieu n'ait pas d'autre moyen

déclare d'abord en accord avec lui sur ce point (Ἠμεῖς δ', ὃ Βόηθε répondant à Σαραπίων μὲν), mais c'est pour donner clairement à entendre que cet accord n'apporte aucune confirmation à la thèse de Boéthos, puisque le dieu *en tout état de cause* (καὶ . . . τὰ ἔτη!), ne saurait être directement l'auteur des vers oraculaires, dont il est uniquement l'instigateur. L'"illogisme" qu'on a cru déceler dans le texte transmis se dissipe dès que l'on s'avise que la concessive doit se comprendre par référence à ce qui *précède*, et non à ce qui suit, comme le montre la paraphrase suivante: "Laissons de côté les affirmations hasardeuses de Sarapion, qui a profité de l'occasion pour entonner ses refrains habituels. Quant à nous, Boéthos, même si ces vers sont de qualité inférieure, comme nous en sommes tous deux convaincus (cf. 396f1 et 405c-d), n'allons pas imaginer, à l'instar de Sarapion, que le dieu les a composés lui-même . . ." L'habileté de Théon consiste à faire d'une pierre deux coups, en montrant successivement à ses deux partenaires que la qualité de la poésie oraculaire n'a aucune incidence, contrairement à ce qu'ils croient l'un et l'autre (cf. 396d7 et f1), sur la question de savoir si les prophéties sont véridiques ou non, si elles sont d'inspiration divine ou d'origine humaine.

⁶⁷ 398d7-e1. Cf. Schröder, qui note (222) que "... der Gast dem Epikureer zu Beginn seiner Rede weit entgegenkommt."

d'infléchir le cours des événements qu'en manipulant directement les êtres ou les choses.⁶⁸

Ainsi, le résultat paradoxal de cet examen de certains épisodes dans lesquels Sarapion prend une part active à la discussion du *De Pyth. orac.* est que le destinataire de la dédicace exceptionnellement aimable du *De E* se retrouve, en quelque sorte, seul contre tous, ses vues étant ignorées ou battues en brèche par ses partenaires, qui semblent par ailleurs le traiter le plus souvent avec une sympathie amusée, non dépourvue de quelque condescendance.⁶⁹

Si nous examinons maintenant le contenu des critiques de portée plus générale qui visent la doctrine du Portique dans nos trois dialogues, une constatation s'impose immédiatement avec évidence: c'est avant tout la théologie stoïcienne qui se trouve placée sous le feu de ces critiques.

Ainsi, tout d'abord, dans le passage du *De Pyth. orac.* dans lequel Philinos rejette l'interprétation allégorique proposée par Sarapion au sujet d'un détail d'une offrande consacrée dans le Trésor des Corinthiens, qui avait suscité l'étonnement de Diogénianos et de ses hôtes. Car l'interlocuteur du Stoïcien ne se contente pas de lui reprocher en riant d'"imposer" une fois de plus son stoïcisme en "insinuant" subrepticement dans son propos "les embrasements et les exhalaisons" de son école.⁷⁰ Il ajoute aussitôt, en élargissant inopinément sa critique,⁷¹ que l'explication de son partenaire n'est pas sans lui rappeler les agissements des Thessaliennes,⁷² qui prétendent "faire descendre la lune et le soleil,"⁷³ comme si c'était d'ici, de la terre et des eaux, que partait leur développement et leur origine" (400b3-c1). Et il lui oppose la conception de Platon, qui "a donné même à l'homme"⁷⁴ le nom de plante céleste, comme

⁶⁸ 398b9-c2. Sur le sens de cette phrase, que j'ai méconnu dans "La composition des *Dialogues pythiques*," 204 (cf. *ibid.*, n. 164), voir la discussion de Schröder, 187-91, et Valgiglio, n. 101. La position de Philinos coïncide en substance avec celle que Théon a esquissée au chapitre 7 (397b8-10) et développera longuement dans son discours final. Elle s'accorde par ailleurs avec des vues qui reviennent plusieurs fois dans le *De defectu*; cf. notamment 414e1-8 (Lamprias) et 416f3-5 (Cléombrote).

⁶⁹ Cf. Puech, 4874: "Dans le *De Pyth. or.* il apparaît comme un moraliste austère, défenseur inconditionnel de la tradition. À ce personnage grave et solennel, d'une respectabilité décourageante, Plutarque témoigne une admiration imperceptiblement teintée d'ironie."

⁷⁰ 400b1-3; cf. ci-dessus, note 31, et p. 211, avec la note 54.

⁷¹ Voir *Plutarque et le stoïcisme*, 156.

⁷² Οὐχ ὥσπερ αἱ Θετταλαί 400b3, que la plupart des éditeurs (cf. en dernier lieu Schröder, 280-81) corrigent en supprimant la négation, selon une suggestion de Wilamowitz. Si l'on garde le texte transmis, défendu par Valgiglio, n. 137, le sens n'en est toutefois pas substantiellement modifié; cf. Valgiglio, *ibid.*

⁷³ La comparaison apparaîtra peu aimable pour Sarapion si l'on se rappelle que les sorcières thessaliennes n'avaient pas bonne réputation et que Plutarque dénonce ailleurs leur supercherie; cf. *De defectu* 416f3-17a4 (Cléombrote), *Conjug. praec.* 145c4-d4.

⁷⁴ Ὁ μὲν γὰρ Πλάτων καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐράνιον ὠνόμασε φωτὸν 400b5-6: καὶ, placé emphatiquement avant τὸν ἄνθρωπον, montre que le raisonnement de Philinos est que si

si c'était en l'air, dans sa tête, qu'était la racine à partir de laquelle il se déploie. Mais vous," poursuit Philinos, "tout en vous moquant d'Empédocle parce qu'il prétend que le soleil, né de la réfraction de la lumière céleste autour de la terre, après cela 'rayonne vers l'Olympe d'un visage qui ne tremble pas,' vous faites vous-mêmes de ce soleil un animal issu de la terre ou une plante de marais, en l'enregistrant dans la patrie des grenouilles et des serpents d'eau" (400b11-c1). Tout se passe, on le voit, comme si l'allégorie de Sarapion, inoffensive et peut-être partiellement fondée,⁷⁵ avait servi de prétexte pour une mise en cause fondamentale de la théologie stoïcienne, accusée d'effacer les limites entre "ciel" et "terre," entre monde divin et monde humain—autrement dit de méconnaître la transcendance divine.

Parallèlement, dans le *De defectu* (426a sq.), Lamprias insiste sur l'erreur fondamentale d'une conception qui lie étroitement la nature divine à la matière, ce qui aboutit à la dépouiller non seulement de l'incorruptibilité inhérente à la notion même de dieu,⁷⁶ mais encore de l'autonomie et du pouvoir de décision sans lesquels on ne peut parler de "Providence." Car loin que l'existence d'une Providence divine soit conditionnée par l'unicité du monde, comme le prétendent les Stoïciens (425e8 sq.), la possibilité d'intervenir librement dans un univers diversifié en une pluralité de mondes "convient parfaitement aux dieux. Car il ne faut pas les croire semblables aux chefs d'un essaim qui ne sortent jamais de la ruche,"⁷⁷ comme le font implicitement les Stoïciens quand ils disent que le monde est la "demeure" commune aux hommes et aux dieux, ou parlent d'une "cité" dont hommes et dieux seraient les "citoyens."⁷⁸ Corrélativement, si l'on confond les dieux, à l'instar des Stoïciens, avec des concrétions de l'air ou avec des propriétés de l'eau et du feu,⁷⁹ cela revient à les tenir confinés et pour ainsi dire emprisonnés dans la matière, c'est-à-dire à les priver de toute initiative et de toute liberté, à les traiter comme des statues rivées à leur piédestal, au lieu de voir en eux les "cochers" et les "pilotes" du monde. "À mon avis," poursuit Lamprias, "une autre conception plus noble et plus élevée est celle

l'homme lui-même, selon Platon, est une "plante céleste," *a fortiori* des astres comme le soleil et la lune ne peuvent être tenus pour des êtres "issus de la terre" ou des "plantes de marais."

⁷⁵ Cf. Schröder, 276: "Sarapions Deutung der Frösche und Schlangen hat Unterstützung von ägyptologischer Seite erfahren."

⁷⁶ Cf. *De Stoic. rep.* 1051e7-f4 (Chemiss), *De commun. not.* 1074f1-75a3 (ci-dessus, note 42).

⁷⁷ 426b1-2: οὐ γὰρ ὡς σμήνουσ ἡγεμόνας δεῖ ποιεῖν ἀνεξόδους (trad. Flacelière). La formule s'oppose antithétiquement à celle qu'a prise à son compte Lamprias un peu plus haut (425f4-26a1) en parlant d'un ἄρχοντα πρῶτον καὶ ἡγεμόνα τοῦ ὅλου θεὸν ἔχοντα καὶ νοῦν καὶ λόγον, οἷος ὁ παρ' ἡμῶν [sc. τῶν Πλατωνικῶν; cf. 430e10, et voir la deuxième *Question platonicienne*] κύριος πάντων καὶ πατὴρ ὀνομαζόμενος.

⁷⁸ Cf. *SVF* II 528, p. 169, 21-30, et *De commun. not.* 1076f4-77a3.

⁷⁹ Lamprias anticipe ici la critique qui sera formulée par Ammonios en 435a3-7 à propos de la théorie du *pneuma* prophétique—ce qui montre bien que cette critique vise moins, en réalité, la dite théorie que la conception matérialiste avec laquelle il importe de ne *pas* la confondre; cf. "La composition des *Dialogues pythiques*," 227-28.

qui considère les dieux comme des êtres indépendants et autonomes.”⁸⁰ Il n’y a donc pas d’intervention providentielle concevable si les dieux n’interviennent pas “d’en haut,” s’ils sont “liés et rivés à la nature matérielle,” participant à cette nature “jusqu’à en connaître toute espèce de désagrégation et de transformation” (κοινωνούντας αὐτῷ [sc. τῷ σωματικῷ] μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἀπάσης καὶ μεταβολῆς).⁸¹

La même conviction, selon laquelle la nature divine exclut toute espèce de “transformation,” est au centre de la réponse très ferme qu’Ammonios oppose, à la fin du discours qui conclut le *De E*, aux vues de certains “théologiens” dans lesquels on n’a pas de peine à reconnaître des Stoïciens, et dont “Plutarque” s’était fait l’interprète au cours de son intervention (388c9–89c9).⁸² “Quant aux prétendus changements ou transformations (μεταβολάς) de l’être divin, qui se dissoudrait en feu en même temps que toutes les substances de l’univers, pour se contracter derechef ici-bas et se répandre à travers la terre, la mer, les vents, les êtres vivants, avec les graves vicissitudes qui affectent ces êtres, ainsi que les plantes, voilà ce à quoi l’on ne peut même pas prêter l’oreille sans impiété” (οὐδ’ ἀκούειν ὅσιον).⁸³ Et, prenant expressément le contrepied de cette théologie immanentiste, Ammonios, porte-parole de l’auteur, conclut en proclamant que “dans la mesure où le dieu est en quelque façon présent dans le monde, c’est lui qui maintient la cohésion de sa substance et surmonte la faiblesse propre à ce qui est corporel et entraîné vers la corruption.”⁸⁴

⁸⁰ 426c1–2 (trad. Flacelière).

⁸¹ 426b9–11 (trad. Flacelière légèrement modifiée).

⁸² Voir ci-dessus, p. 210.

⁸³ 393d11–e4 (trad. Flacelière légèrement modifiée). À la première ligne, ἐκστάσεις (leçon des principaux manuscrits) doit certainement être préféré à ἐκτάσεις (X¹, D), malgré les arguments de J. M. Mathieu, “Trois notes sur le traité *De Ei apud Delphos* de Plutarque (384e; 391f–93a; 393d–e),” *Kentron* 7 (1991) 20–21; cf., outre le parallèle de 394a1–2, qu’on ne saurait écarter à la légère, *Quaest. conv.* 732b13–14 (ἐκστάσεις καὶ μεταβολαὶ ποιότητων); ἐκστάσεις, et surtout ἐξίστασθαι au sens de “dégénérer,” “perdre sa nature propre,” sont fréquemment attestés chez Plutarque (cf. notamment *Quaest. conv.* 702a2, 725b3, *De facie* 939e2–3), ce qui n’est pas le cas d’ἐκτάσεις; ce dernier mot peut du reste difficilement passer pour un “terme technique stoïcien,” puisqu’il ne se trouve qu’une seule fois, semble-t-il, dans les SVF (II 478, p. 157, 31).

⁸⁴ 393c8–11: . . . ὅσον ἀμωσγέπως ἐγγέγονε τῷ κόσμῳ, τούτου συνδεῖ τὴν οὐσίαν καὶ κρατεῖ τῆς περὶ τὸ σωματικὸν ἀσθενείας ἐπὶ φθορὰν φερομένης. Le texte est incertain, mais τούτου est une correction plausible de Paton pour τοῦτο, leçon des manuscrits (τούτω dans X¹). Par ailleurs les traducteurs ne s’accordent pas sur la construction de la phrase: les uns (Flacelière, Cilento, Lozza) font de ὅσον le sujet de ἐγγέγονε (“c’est l’être divin qui tient assemblée la substance de tout ce que peut bien renfermer l’univers” [Flacelière]), tandis que d’autres (Babbitt, Ziegler), prenant ὅσον adverbialement (“pour autant que . . .,” “dans la mesure où . . .”), donnent à ἐγγέγονε le même sujet qu’à συνδεῖ, à savoir le dieu, auquel se réfère tout le contexte (cf. τοῦ θεοῦ 393d3, τὸν θεὸν d5, αὐτοῦ d7, ἐκείνον d10, αὐτοῦ . . . ἐαυτὸν d11–e1, φαυλότερος e5, χρώμενος e7). Cette dernière construction doit certainement être préférée, la première rendant superfétatoire la présence de ἀμωσγέπως, tandis que cet adverbe prend tout son sens si l’on comprend qu’Ammonios veut indiquer que le dieu est présent, d’une certaine façon, dans le monde, sans se confondre pour autant avec celui-ci ni s’y

Inséparable de cette critique fondamentale de la théologie stoïcienne est un thème qui revient avec une insistance frappante dans les trois dialogues, au sujet de la relation qu'il convient d'établir entre Apollon et le Soleil. On rencontre le plus souvent ce thème dans un contexte voisin des passages où est mis en cause l'immanentisme stoïcien.

Ainsi, dans le *De Pyth. orac.*, Philinos, après avoir profité de l'occasion qui lui était offerte par Sarapion pour opposer à la conception stoïcienne de la divinité une vision du monde inspirée de Platon, qui préserve la transcendance divine,⁸⁵ propose sans grande conviction sa propre explication du motif des grenouilles sculpté sur la base du palmier de bronze consacré par les Corinthiens; ces animaux seraient, suggère-t-il, "le symbole de la saison printanière, pendant laquelle le soleil commence à reprendre l'empire du ciel et à dissiper l'hiver, si du moins il faut, selon vous, admettre qu'Apollon et le Soleil ne sont pas deux divinités, mais une seule" (εἴ γε δεῖ καθ' ὑμᾶς τὸν Ἀπόλλωνα καὶ τὸν ἥλιον μὴ δύο θεοὺς ἀλλ' ἓνα νομίζειν).⁸⁶ La fin de la phrase montre que l'explication de Philinos n'est recevable *que* pour ceux qui admettent l'identité des deux dieux, puisque, dans le cas contraire, cette explication ne permettrait pas de comprendre que le motif ait été employé dans une offrande consacrée à Apollon.⁸⁷ Ce qui éclaire d'un jour singulier le bref échange qui s'établit alors entre Sarapion et Philinos: "Mais toi," dit Sarapion, "n'es-tu pas de cet avis et penses-tu que le Soleil soit différent d'Apollon?" 'Autant,' répondis-je, 'que la lune est différente du Soleil; et encore celle-ci ne cache-t-elle pas souvent le soleil, ni à tout le monde, tandis que le soleil est cause que presque tous les hommes méconnaissent Apollon, car il détourne leur

absorber, puisqu'il détient seul la plénitude et la permanence de l'être. La phrase impliquerait alors que la divinité, selon Plutarque, est, en un certain sens, à la fois immanente, dans la mesure où elle intervient dans le monde, et transcendante, comme le soutiennent, contre les Stoïciens, aussi bien Ammonios dans notre passage que Philinos et Lamprias dans les textes du *De Pyth. orac.* et du *De defectu* commentés ci-dessus. Si cette interprétation est correcte, elle permettrait de réconcilier les vues opposées des historiens modernes du platonisme, qui rangent Plutarque tantôt parmi les représentants d'une théologie de l'immanence (H. Dörrie), tantôt parmi ceux qui professaient la transcendance du divin (C. J. De Vogel). Cf. Donini, "Il *De facie* di Plutarco," 103, avec notes 1 et 2.

⁸⁵ 400b3-c1, ci-dessus, pp. 216-17.

⁸⁶ 400c8-d2 (trad. Flacelière légèrement modifiée).

⁸⁷ Cf. 400a2-4: on n'attribue à ce dieu "aucune préférence particulière pour les grenouilles" (trad. Flacelière). Cf. Schröder, 284: "Diese Voraussetzung muss der Verfechter der vorgetragenen Deutung machen, denn sonst geht die besondere Verbindung der Weihung zu ihrem Empfänger verloren."

pensée par la perception sensible, de l'être vers l'apparence'.⁸⁸ Il est clair qu'une fois encore,⁸⁹ la seule raison d'être du passage est la volonté de l'auteur de marquer ses distances avec la théologie des amis de Sarapion.⁹⁰

On peut faire une observation comparable à propos du passage du *De defectu* où est abordé le thème (433d2–e6). Traitant en effet, dans sa dernière intervention, du *pneuma* prophétique qui explique le fonctionnement de l'oracle pythique, Lamprias est amené à préciser que ce *pneuma* n'est rien d'autre que l'instrument matériel qui met en action la faculté divinatoire de l'âme. Entre l'un et l'autre, la relation est la même qu'entre la lumière et l'œil. Car la faculté divinatoire de l'âme a besoin d'être "enflammée et stimulée" par l'action d'un agent avec lequel elle a de l'affinité. "C'est pourquoi," enchaîne alors Lamprias, "la plupart des gens, jusqu'ici, croyaient qu'Apollon et le Soleil étaient un seul et même dieu ("Ὅθεν οἱ μὲν πολλοὶ τῶν προγενεστέρων ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἡγοῦντο θεὸν Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον). Mais ceux qui connaissaient et révéraient le beau et savant principe de l'analogie conjecturaient que la relation du corps à l'âme, de l'œil à l'intelligence, de la lumière à la vérité, est aussi celle qui existe entre la puissance du soleil et la nature d'Apollon, et ils montraient que le premier est le rejeton et l'enfant, éternellement naissant, du second, éternellement existant. Car l'un donne l'étincelle, l'impulsion et l'élan, dans le domaine de la perception, à la faculté de voir, tout comme fait l'autre, dans le domaine de l'âme, pour la faculté divinatoire."⁹¹

La principale difficulté (ignorée des commentateurs) que présente ce texte tient à la connexion qu'est censé établir l'adverbe relatif ὅθεν avec le contexte. Car ce que dit ici Lamprias au sujet de la relation d'Apollon et du Soleil n'explique en aucune façon ses observations précédentes concernant le rôle que jouent respectivement le *pneuma* et l'âme dans le processus divinatoire. On en a du reste la confirmation dans la suite du texte, puisqu'il y est indiqué que ceux qui croient à l'identité des deux divinités ont eu raison d'attribuer conjointement l'oracle pythique à Apollon et à la Terre, avec l'idée que c'est le soleil qui permet à la terre de libérer le *pneuma* prophétique (433e6–9). Il est donc clair que le développement consacré à la relation d'Apollon et du Soleil rompt en quelque sorte le fil de l'exposé de

⁸⁸ 400d2–9 (trad. Flacelière légèrement modifiée). Sans doute pourrait-on d'abord estimer, comme le fait Schröder, 285, que la réserve marquée par les derniers mots de Philinos ne rend pas son explication caduque, puisque l'artiste est supposé partager la croyance quasi universelle au sujet de l'identité des deux divinités; mais, outre que cette observation ne tient pas compte de καθ' ὑμᾶς (400d1), en tout état de cause cette réserve de Philinos n'avait lieu de s'exprimer que s'il entendait avant tout se démarquer de l'opinion générale—et surtout de la position des Stoïciens.

⁸⁹ Cf. ci-dessus, pp. 216–17.

⁹⁰ Cf. Schröder, 285: "Im letzten Satz [400d5–9] verbindet sich die Betonung der vollkommenen Verschiedenheit von Gott und Sonne mit einer Polemik gegen den stoischen Immanentismus." Comparer les passages de l'*Amatorius* (764d10–e4, f1–4) cités par Schröder, *ibid.*

⁹¹ 433d7–e5 (trad. Flacelière avec quelques modifications).

Lamprias, celui-ci profitant de l'occasion offerte par les remarques qu'il vient de faire au sujet du *pneuma* et de la faculté divinatoire de l'âme pour introduire, par une simple association d'idées, un thème théologique qui tient tout spécialement à cœur à l'auteur du dialogue.

De fait, ce thème apparaît également dans trois autres passages, qui prennent place à des moments importants de ce dialogue. Tout d'abord, dans la scène qui se termine par la sortie de Planétiade, Lamprias, exhortant le Cynique à ne pas provoquer la colère du dieu, et exaltant la douceur et l'indulgence de ce dernier, ajoute inopinément: "Et qu'il soit le Soleil ou le maître et le père du soleil, au-delà de tout le domaine du visible, il n'est pas plausible qu'il refuse une parole aux hommes d'aujourd'hui . . ." (413c4-6). La phrase n'a d'autre justification que de préparer le développement que Lamprias consacrera au sujet dans son ultime intervention, et d'attirer l'attention, dès le début de la discussion, sur l'importance déterminante de ce sujet.⁹²

Les deux autres passages sont placés symétriquement à la fin de la discussion, comme pour faire écho à celui qui en marque l'ouverture. En 434f, au moment où Lamprias s'apprête à conclure son discours, Ammonios lui fait part de certaines réserves soulevées en aparté par Philippe: "lui aussi, comme la plupart des gens, croit qu'Apollon n'est pas différent, mais bien identique au Soleil. Quant à moi," ajoute-t-il aussitôt, "ma préoccupation est de plus grande conséquence et porte sur des points de plus grande conséquence." Enfin, à la dernière ligne du dialogue, Lamprias estime qu'il faudra reprendre un jour l'examen du problème qui préoccupe Philippe au sujet du Soleil et d'Apollon. Le rapprochement des deux phrases, mises significativement dans la bouche des deux personnalités les plus éminentes de la compagnie,⁹³ montre à la fois l'importance particulière que l'auteur attache à cette question et sa conviction que les doutes éprouvés par le Stoïcien Philippe à ce sujet peuvent et doivent être surmontés.

On notera brièvement, pour finir, que ce thème de la vraie nature d'Apollon est traité de la même façon dans le *De E* que dans les deux autres dialogues pythiques: mentionné succinctement par un assistant anonyme au début de la discussion, où il est seulement indiqué que "l'identité du Soleil et d'Apollon est une croyance admise, pour ainsi dire, par tous les Grecs,"⁹⁴ il revient significativement tout à la fin, où il occupe une place importante dans la conclusion d'Ammonios (393c12-d10), juste avant la sévère condamnation des vues théologiques que "Plutarque" avait empruntées aux

⁹² Cette remarque apparemment fortuite suggère en réalité déjà qu'il existe un lien essentiel entre la nature transcendante d'Apollon et sa Providence (cf. 426a-c, et voir ci-dessus, pp. 217-18). Son caractère inopiné ne doit donc pas nous dissimuler qu'elle anticipe un des thèmes centraux du dialogue.

⁹³ Sur la primauté de ces deux personnages, voir "La composition des *Dialogues pythiques*," 217 (avec n. 95), 220-24, 227-28, et 232.

⁹⁴ 386b2-3 (trad. Flacelière).

Stoïciens.⁹⁵ Il se confirme par conséquent que ce thème est organiquement lié, dans l'esprit de l'auteur, à la mise en cause de la théologie du Portique.

Ainsi, l'examen des principales critiques dont la doctrine stoïcienne est la cible dans nos dialogues débouche sur un second paradoxe, venant s'ajouter à celui que nous avons relevé à propos du traitement que reçoit le dédicataire du *De E* dans le *De Pyth. orac.*:⁹⁶ alors que Sarapion est critiqué dans ce dernier dialogue en raison d'une religiosité naïve et excessive, dépourvue d'esprit critique, ne tenant pas compte des faits et faisant fi des explications rationnelles, les Stoïciens se voient inversement reprocher, dans nos trois dialogues, leur méconnaissance de la nature divine, qu'ils confondent avec la matière et à laquelle ils dénie toute transcendance. Tout se passe comme s'ils étaient implicitement taxés à la fois d'un irrationalisme conduisant à la superstition et d'un matérialisme aboutissant à l'athéisme. N'y a-t-il pas contradiction entre ces griefs, et le stoïcisme n'est-il pas victime, de la part de l'auteur des *Dialogues pythiques*, d'une sorte de procès de tendance?

La réponse nous est donnée par le rapprochement de deux passages qui se succèdent et se répondent dans le *De defectu*. Au début du discours dans lequel il expose ses vues sur la démonologie, Cléombrote fait une déclaration d'une grande portée: "... puisque la difficulté est de comprendre et de déterminer les modalités et les limites de l'intervention de la Providence, manquent également la juste mesure qui s'impose aussi bien ceux qui dénie toute responsabilité à la divinité que ceux qui font d'elle la cause universelle de la quasi-totalité des choses" (οἱ δ' ὁμοῦ τι πάντων αἴτιον ποιῶντες [τὸν θεόν] 414e9-f3). Un texte parallèle du *De Iside* ne permet pas de douter que la deuxième erreur dénoncée par Cléombrote est imputable aux Stoïciens.⁹⁷ Or, ces paroles de Cléombrote répondent, en l'approuvant,⁹⁸ à la position que vient de définir Lamprias, refusant d'imputer au dieu la disparition des oracles, au motif que ce n'est pas le dieu qui parle par la bouche des devins, et concluant que "mêler le dieu aux besoins humains, c'est faire fi de sa majesté et négliger son rang et sa valeur éminente" (<ὁ γὰρ θεὸν ἐγ>καταμινγὺς ἀνθρωπίναις χρείαις οὐ φείδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἄξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς 414e6-8). Il est donc parfaitement clair que pour Plutarque faire de la divinité la cause de toutes choses, à l'instar des Stoïciens (et par exemple de Sarapion, quand il ne doute pas que le dieu s'exprime directement par la voix de ses oracles), c'est du même coup compromettre la dignité de cette

⁹⁵ Voir ci-dessus, p. 218.

⁹⁶ Voir ci-dessus, p. 216.

⁹⁷ 369a6-b1: "il ne faut pas ... postuler, avec les Stoïciens, une Raison ou Providence unique, souveraine maîtresse de toutes choses, qui serait seule à agir sur une matière dépourvue de qualités. En effet, aucune forme de mal ne saurait apparaître là où Dieu est responsable de tout, aucune forme de bien là où il n'est responsable de rien" ('Αδύνατον γὰρ ἢ φλαῦρον ὁτιοῦν ὅπου πάντων ἢ χρηστὸν ὅπου μηδενὸς ὁ θεὸς αἴτιος ἐγγενέσθαι, trad. Froidefond).

⁹⁸ Cf. ὁρθῶς λέγεις 414e9.

divinité en la mêlant au monde de la matière et du devenir, et, par voie de conséquence, cela conduit inévitablement à nier sa transcendance et à la dépouiller de toute possibilité d'intervenir librement dans le cours des événements.⁹⁹

En somme, si Dieu doit être cause de tout, il n'est plus cause de rien, car il n'est plus vraiment Dieu, puisqu'il est alors totalement présent dans le monde et confondu par là même avec celui-ci.¹⁰⁰ Si bien que les Stoïciens peuvent se voir reprocher à la fois par l'auteur des *Dialogues pythiques* de tout rapporter à Dieu et d'ignorer sa vraie nature. Les extrêmes se rejoignent, en quelque sorte,¹⁰¹ s'il est vrai que l'on peut s'exposer alternativement au risque de la superstition, tel Sarapion dans le *De Pyth. orac.*, et à celui de l'athéisme, comme ceux qui confondent les dieux avec des propriétés de la matière.¹⁰² Et lorsque, à la fin du *De defectu* (436d10 sq.), Lamprias, faisant écho à Cléombrote,¹⁰³ dénonce les erreurs symétriques et inverses de ceux qui négligent "les causes nécessaires et physiques" et de ceux qui perdent de vue "le principe noble et divin" de tout ce qui arrive, il semble évident que les Stoïciens sont encore une fois visés par ces deux critiques apparemment antithétiques. Car le Sarapion du *De Pyth. orac.* peut sûrement être assimilé aux "théologiens des temps les plus anciens" qui ne s'attachaient qu'à "la seule cause supérieure," tandis que les philosophes de son école peuvent aussi être accusés de "tout réduire à des corps et à des accidents corporels, chocs, transformations et mélanges" (ἐν σώμασι καὶ πάθει σωμάτων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσει τίθενται τὸ σύμπαν 436e2-3).¹⁰⁴

Mais si cette critique fondamentale de la doctrine religieuse du Portique prend, comme on l'a vu, une place importante dans nos trois dialogues, on

⁹⁹ Comparer les propos de Cléombrote en 416e6 sq.: supprimer tout ce qui peut jouer le rôle d'intermédiaire entre ciel et terre aboutit à "tout mêler et bouleverser, en faisant entrer les dieux dans les passions et les affaires humaines, et en les attirant à nous, pour qu'ils répondent à nos besoins, comme font les Thessaliennes, à ce que l'on raconte, avec la lune" (cf. *De Pyth. orac.* 400b3-5, et voir ci-dessus, p. 216; cf. également 426b6-7, et ci-dessus, p. 217).

¹⁰⁰ Cf. *De E* 393e8-9, et la note 84 ci-dessus.

¹⁰¹ Cf. *Plutarque et le stoïcisme*, 525.

¹⁰² Cf. *De defectu* 426b4-6 (ci-dessus, p. 217), et comparer *Amat.* 763d4-6, *De Is. et Os.* 367c4-9, et surtout 377d5-e8.

¹⁰³ Comparer 436e3-4 "Ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεής τοῦ προσήκοντός ἐστι, et 414f1-3 οἱ δ' ἀστοχοῦσι τοῦ μετρίου καὶ πρέποντος.

¹⁰⁴ Les mots μεταβολαῖς et κράσει évoquent particulièrement la physique stoïcienne; cf., pour le premier, *De E* 393d11 (Ammonios, répondant à "Plutarque," 388f3, 389a3, 7 et 9, b9 et c1), *De defectu* 426b11 (Lamprias critiquant la théologie stoïcienne; voir ci-dessus, p. 217); pour κράσις, cf. *Amat.* 769f5, *Conjug. praec.* 142f5 (SVF II, p. 124, 11-12), où οἱ φυσικοί désigne justement les Stoïciens (cf. *De amic. multit.* 97a10 sq.—omis dans les SVF—*Ad princ. iner.* 782c12 sq.; SVF II 703, p. 203, 14-15), et SVF III, p. 255, 14-16 (Antipater de Tarse). Mais il est juste d'ajouter que Lamprias ne vise spécifiquement, en l'occurrence, aucune école philosophique, son propos s'appliquant indifféremment à tous ceux qui, d'Anaxagore aux Stoïciens en passant par les Épicuriens, ont professé une doctrine matérialiste qui méconnaît, à ses yeux, la "cause supérieure" ou le principe divin. Cf. *Plutarque et le stoïcisme*, 313, n. 1.

peut remarquer en outre qu'elle domine plus particulièrement le *De E*, puisque l'intervention finale d'Ammonios, véritable clé de voûte de l'œuvre, est tout entière centrée sur l'affirmation de la transcendance divine. Peut-être tenons-nous dans cette remarque la solution d'un problème qui n'a jamais été vraiment élucidé par les commentateurs: pourquoi Plutarque fait-il endosser par le personnage qui porte son nom des conceptions théologiques typiquement stoïciennes, qui n'ont aucun parallèle dans ses autres œuvres, et qui contredisent manifestement ses convictions?¹⁰⁵ Impossible d'admettre en effet que ces pages témoigneraient d'une influence stoïcienne, même partielle ou momentanée, qu'aurait subie l'auteur du dialogue, puisque les vues exposées là par "Plutarque" sont les seules, parmi celles qu'ont avancées les autres "jeunes gens," avant l'intervention décisive d'Ammonios, auxquelles celui-ci croit devoir opposer une réfutation en règle, et dont il prend même le contrepied avec une certaine véhémence.¹⁰⁶ Et il paraît difficile, en définitive, de voir dans ce passage un hommage au destinataire stoïcien de l'œuvre, comme je l'ai cru naguère,¹⁰⁷ puisque justement l'attention n'y est attirée sur les idées de son école que pour écarter plus catégoriquement celles-ci.

On peut en revanche se demander si en attribuant à son propre personnage des idées proches de celles des Stoïciens et allant directement à l'encontre de la doctrine théologique ensuite exposée par Ammonios, Plutarque n'aurait pas cherché à adresser le plus délicatement possible à Sarapion et à ses amis d'Athènes ce qui était sans doute le message principal des *Πυθικοὶ λόγοι* qu'il leur dédiait: confondre la divinité avec un monde qui ne cesse de se faire et de se défaire, c'est nier, en définitive, les deux caractéristiques essentielles par lesquelles les Stoïciens eux-mêmes définissaient la notion du divin:¹⁰⁸ l'incorruptibilité et la Providence (c'est-à-dire le libre pouvoir d'intervenir dans le cours des événements). Quelque amitié qu'il éprouvât pour l'honnête Sarapion, l'auteur des *Dialogues pythiques* se sentait tenu de l'avertir, avec une délicatesse n'excluant pas la fermeté, que c'étaient là des conceptions auxquelles "l'on ne peut même pas prêter l'oreille sans impiété . . ."

Ainsi il se confirme que la confrontation avec le stoïcisme est au centre de nos trois dialogues. La réflexion menée par Plutarque sur la signification de l'E delphique et sur les problèmes de la divination lui a fourni en effet l'occasion—à moins que ces sujets aient été justement choisis à cette fin—de démontrer, s'il se pouvait, aux destinataires de ces *Πυθικοὶ λόγοι* qu'une

¹⁰⁵ Cf. 388c9–89c9; voir ci-dessus, p. 210.

¹⁰⁶ Cf. 393e4 οὐδ' ἀκούειν ὅστιον; voir ci-dessus, p. 218.

¹⁰⁷ Cf. *Plutarque et la stoïcisme*, 153. Le commentaire de Hershbelle, 3245, "This may be too simple a dismissal of Stoic influences, but it is at least plausible," me paraît cependant doublement sujet à caution, car si l'hypothèse d'un clin d'œil adressé à Sarapion n'est finalement guère plausible, celle d'"influences stoïciennes" est totalement exclue par la réaction d'Ammonios, comme on l'a vu.

¹⁰⁸ Cf. *De comm. not.* 1075e2–8 (Chemiss).

théologie immanentiste comme celle des Stoïciens impliquait une méconnaissance capitale de la nature divine et aboutissait, qu'on le voulût ou non, à une négation ruineuse de la notion même d'une divinité providentielle.

Cette présence centrale de la théologie du Portique dans les trois dialogues permet enfin de comprendre à la fois le traitement qui y est réservé aux deux personnages stoïciens mis en scène et la dédicace que reçoit Sarapion dans le *De E*. Car si Philippe et Sarapion nous sont dépeints comme des alliés des personnages qui sont les plus proches de l'auteur et peuvent être considérés, à des degrés divers, comme ses porte-parole, ils n'en apparaissent pas moins, par rapport à ces derniers, dans une position quelque peu subordonnée. C'est ainsi que Philippe, en dépit de son appartenance probable à la "palestre" stoïcienne, est suffisamment impressionné par l'argumentation qu'a développée Lamprias sur la pluralité des mondes pour se déclarer incapable de décider "où se trouve la vérité sur ce sujet, dans l'opinion qui vient d'être exposée ou dans l'opinion contraire"¹⁰⁹ (c'est-à-dire celle de sa propre école!). Et Sarapion lui-même, pourtant Stoïcien convaincu, s'en rapporte, le cas échéant, à l'autorité de Théon,¹¹⁰ de la même manière que Philippe, à la fin du *De defectu*, se tourne respectueusement (malgré son âge!¹¹¹) vers Ammonios, pour lui faire part des questions qu'il continue à se poser après l'exposé de Lamprias.¹¹² La présentation même de ces deux adeptes du stoïcisme suggère donc que la distance qui les sépare de Plutarque et de ses amis platoniciens n'est peut-être pas à jamais infranchissable, et que l'auteur des *Dialogues pythiques* ne désespère pas de les rallier un jour à sa cause, en les amenant à une plus juste vision des choses.

Et c'est bien, en définitive, l'impression qui ressort de l'un des passages où est abordé le thème récurrent de la relation d'Apollon avec le Soleil, et dans lequel on peut découvrir, avec l'explication de l'étonnante dédicace du *De E*, la clé du problème que posent le rôle des Stoïciens et la place du stoïcisme dans ces dialogues.

Sur le point d'achever l'exposé théologique auquel a donné lieu son interprétation personnelle de l'E delphique, Ammonios revient en effet tout à coup, et sans justification apparente, à la question, brièvement évoquée au début du dialogue,¹¹³ de l'identité du Soleil et d'Apollon: "Quant à ceux pour qui Apollon et le Soleil ne font qu'un, ils méritent nos égards et notre affection à cause de leurs bonnes dispositions, puisque c'est à l'objet par

¹⁰⁹ *De defectu* 426c6-8 (trad. Flacelière). Parallèlement, dans les *Propos de table* 7. 7-8, on voit Philippe de Prousius faire front commun avec ses amis platoniciens contre un Stoïcien anonyme, et proclamer bien haut son respect pour Platon. Voir *Plutarque et le stoïcisme*, 255-59.

¹¹⁰ Cf. 401b7-9.

¹¹¹ Voir ci-dessus, note 18.

¹¹² 434f4 sq.

¹¹³ 386b2-3, ci-dessus, p. 221.

excellence de leurs hommages, parmi tout ce qu'ils connaissent et à quoi ils aspirent, qu'ils rapportent ainsi la notion du divin. Mais maintenant réveillons-les, comme des gens qui rêvent du dieu dans le plus beau des songes, et exhortons-les à monter plus haut pour avoir de lui une vision réelle et contempler son essence (παρακαλῶμεν ἀνωτέρω προάγειν καὶ θεᾶσθαι τὸ ὕπαρ αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν), tout en honorant par ailleurs son image et en vénérant la fécondité qui appartient à celle-ci; car, autant qu'un objet sensible et fluctuant peut le faire pour une réalité invisible et stable, cette image fait briller en quelque sorte comme des reflets et des imitations de la bonté et de la félicité du dieu."¹¹⁴

À la lumière des analyses qui précèdent, on ne peut en effet plus douter que cette exhortation s'adresse avant tout à Sarapion, à Philippe et sans doute à d'autres amis stoïciens de Plutarque, et que celui-ci, en dédiant au poète-philosophe athénien et à ses compagnons le premier de ses Πυθικοὶ λόγοι, était animé par l'espoir de les inciter à une réflexion approfondie sur les problèmes religieux qu'il y abordait, afin de les aider à s'élever "plus haut" et à accéder à une vision épurée de la nature divine. C'est pourquoi on osera conclure que les *Dialogues pythiques* ont été conçus dans le dessein de "réveiller" Sarapion et ses semblables de leur rêve stoïcien, afin de les convertir, en quelque sorte, à la saine théologie, inspirée de Platon, qui reconnaît pleinement la transcendance du divin.

Université Lumière, Lyon

Bibliographie

- Donini, "Il *De facie*" = P. Donini, "Il *De facie* di Plutarco e la teologia medioplatonica," dans *Platonism in Late Antiquity*, ed. by S. Gersh and C. Kannengiesser (Notre Dame, IN 1992) 103–13
- Flacelière 1951 = R. Flacelière, "Le poète Sarapion d'Athènes, ami de Plutarque," *REG* 64 (1951) 325–27
- Flacelière 1962 = R. Flacelière, *Plutarque. Dialogue sur les Oracles de la Pythie* (Paris 1962)
- Fuhrmann = F. Fuhrmann, *Plutarque. (Euvres Morales IX.1* (Paris 1972)
- Hershbell = J. P. Hershbell, "Plutarch and Stoicism," dans *ANRW* II.36.5 (1992) 3336–52
- Jones 1966 = C. P. Jones, "The Teacher of Plutarch," *HSCP* 71 (1966) 205–13
- Jones 1978 = C. P. Jones, "Three Foreigners in Attica," *Phoenix* 32 (1978) 222–34

¹¹⁴ 393c12–d10 (trad. Flacelière avec quelques modifications).

- "La composition des *Dialogues pythiques*" = D. Babut, "La composition des *Dialogues pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité," *Journal des Savants* (1992, 2) 187-234
- La religion des philosophes grecs* = D. Babut, *La religion des philosophes grecs* (Paris 1974)
- "Le rôle de Cléombrote" = D. Babut, "Le rôle de Cléombrote dans le *De defectu oraculorum* et le problème de la 'démonologie' de Plutarque," à paraître dans *Parerga: Choix d'articles 1974-1993*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen (Lyon)
- "Plutarque, Aristote et l'aristotélisme" = D. Babut, "Plutarque, Aristote et l'aristotélisme," à paraître dans *Plutarchea Lovaniensia*, *Studia Hellenistica* (Leuven)
- Plutarque et le stoïcisme* = D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme* (Paris 1969)
- Puech = B. Puech, "Prosopographie des amis de Plutarque," dans *ANRW* II.33.6 (1992) 4831-93
- Schröder = S. Schröder, *Plutarchs Schrift "De Pythiae oraculis": Text, Einleitung und Kommentar* (Stuttgart 1990)
- Valgiglio = *Plutarco. Gli oraculi della Pizia*, a cura di E. Valgiglio (Napoli 1992)
- Van der Stockt = L. Van der Stockt, *Twinkling and Twilight: Plutarch's Reflections on Literature* (Brüssel 1992)
- Ziegler = K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, 2^e éd. (Stuttgart 1964)